

Daniel Miščin

Sveučilište u Zagrebu, Fakultet filozofije i religijskih znanosti, Jordanovac 110, HR–10000 Zagreb
dmiscin@ffrz.unizg.hr

Pandemijsko čitanje Emmanuela Lévinasa

Lice pod zaštitnom maskom

Sažetak

Lice je nesumnjivo jedan od ključnih pojmova u misli Emmanuela Lévinasa. S obzirom na to da je pandemija COVID-19 upravo lice dovela u krizu, članak istražuje mogućnosti pandemijskog čitanja Lévinasova razumijevanja pojma lica. Stavimo li poznato uvjerenje o prvenstvu etike nad ontologijom u kontekst njegove kritike Buberova personalizma, razumijevanje Lévinasova pojma transcendencije Drugoga otvara širok prostor pandemijskom čitanju njegove misli. Upravo se u tom kontekstu otvara mogućnost obrata u razumijevanju zaštitne maske za lice, jer bi se na tragu Lévinasove misli moglo zaključiti da je ta maska zapravo vidljivi znak transcendencije lica Drugoga. Stoga pandemijska udaljenost od lica Drugoga ne mijenja ontologiju lica, već je zapravo produbljuje. Sličan se zaključak može iščitati i iz Lévinasova komentara zabrane vidljivosti Božjeg lica u starozavjetnoj Knjizi Izlaska.

Ključne riječi

Emmanuel Lévinas, pandemija COVID-19, lice, transcendencija, Mojsije

1. Uvod: može li se Lévinasov pojam lica čitati – pandemijski?

Pandemija je ljudsko lice dovela u krizu. Otkrivajući se, ona je čovjeku zapovjedila da zakloni svoje lice. Zaštitna maska simbol je i njene zapovijedi i našeg poslušna. Baš ona je nedvojbeni »znak vremena«, sudbinska slika uzma-ka lica ranjenog prijetnjom virusa. Kako misliti taj pandemijski uzmak, i još više: što govori, tj. kako »prisustvuje značeći«¹ to novo, maskom zaklonjeno i njome okrhuto, pandemijsko lice? U svakom slučaju, COVID-19 je promijenio razumijevanje i sadržaj blizine ljudskog lica. Ali što znači ta promjena? Tko će nam to reći? Čija se filozofska misao može uzdići nad ovo tjeskobno vrijeme? Spomen bi Emmanuela Lévinasa upravo u tom smislu mogao biti i obećavajuć i izazovan.

1

Započinjući raspravu o pojmu lica u misli Emmanuela Lévinasa, valja primijetiti da se u francuskom izdanju *Totaliteta i beskonačnog* pojam *visage* pojavljuje čak 299 puta. S obzirom na to da taj francuski tekst ima ukupno 348 numeriranih stranica, to znači da se spomen lica u prosjeku pojavljuje na gotovo svakoj stranici te knjige. Valja pritom napomenuti da bi moglo biti zbunjujuće što se u prijevodu tog djela koji se koristi na hrvatskom govornom području (Emmanuel Lévinas, *Totalitet i beskonačno. Ogled o izvanjsko-sti*, prev. Nerkez Smailagić, Veselin Masleša,

Sarajevo 1976.) taj pojam najčešće ne prevodi kao *lice*, već kao *izgled*. Iz tog nesklada bje-lodano proizlazi da analizirajući pojam lica u Lévinasovom glavnom djelu, valja imati pri-ruci francuski izvornik tog teksta (Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, Pariz 2020.). Zbog toga će svi navodi *Totaliteta i beskonačnog* u ovom ogledu biti paralelni. Ovdje navedenom sintagmom koja je posuđena od Lévinasa, on izvorno definira kao *govor* (»*Se présenter en signifiant, c'est parler*«), usp. *Totalitet i bes-konačno*, str. 50; *Totalité et infini*, str. 61.

Premda se na drugu stranu vremena Lévinas sklonio mnogo prije ove pandemije (umro je 25. prosinca 1995.), pred pitanjem o licu što ga ona otvara valja se uteći upravo njemu. Baš to pitanje o licu razasuto je čitavim Lévinasovim opusom. Štoviše, lice je sigurno jedna od njegovih najvažnijih tema.² Ipak, naslov filozofa lica Lévinas ne zaslužuje tek zbog izrazite učestalosti spomena tog pojma, već prvenstveno zbog sadržaja kojim je produbio njegovo razumijevanje. U tom sadržaju ima toliko svježine da se čini da smo taj pojam iznova dobili baš od Lévinasa. Štoviše, priklanjajući se Jacquesu Derridau, možda bi valjalo ustvrditi da nas je Emmanuel Lévinas naučio drukčije promišljati i izgovarati tu riječ.³ S obzirom na to, zanimljivo je pokušati izdvojiti tri temeljne Lévinasove teze o licu, te ih usporediti sa sveprisutnim pandemijskim pravilima.

Prva teza, *o vidljivosti lica*: lice se predstavlja u svojoj goloći i stoga nije fenomen koji zaklanja.⁴ Tu Lévinasovu ideju, kako podsjeća Bernhard Waldenfels, potvrđuje i etimologija pojma lica na jezicima koje je Lévinas govorio: i u francuskom (*visage*) i u njemačkom jeziku (*Gesicht*) pojam lica bitno je povezan s vidljivošću. Slično je i s hebrejskim pojmom *panim* u kojemu se nalazi značenjski trag lica s kojim smo suočeni.⁵ Usuprot tome, zaštitna maska otežava suočavanje i ugrožava vidljivost lica. Ona ga lišava upravo goloće time što ga velikim dijelom zaklanja. Katkad i toliko da je Drugi,⁶ zaklonjen maskom, gotovo neprepoznatljiv.

Druga teza, *o blizini lica*: lice je, primjećuje Lévinas, samo sobom posjet (engl. *visitation*).⁷ Prisustvo drugoga sastoji se u *dolasku k nama*, u izvršavanju dolaska.⁸ Usuprot tome, pandemijski bonton autoritativno traži upravo suzdržavanje od fizičke blizine, baš tog »izvršavanja dolaska«.

Treća teza, *o biti lica*: lice je, smatra Lévinas, povezano s biti Drugoga.⁹ Međutim, ako pandemija ugrožava dva ključna svojstva lica, *vidljivost* (prva teza) i *blizinu* (druga teza), a time i *prepoznatljivost* te *dodirljivost* lica, čini se da je time (upravo četverostruko) ugrožena sama bit lica koju spominje Lévinas.

Imajući u vidu ove, kako se čini, tri opreke, postavlja se temeljno pitanje: što je zapravo »novo normalno« ljudskog lica, tj. mijenja li pandemijsko ugrožavanje lica, i samu njegovu bit? Pokušajmo na to pitanje odgovoriti iskušavajući pritom mogućnost pandemijskog čitanja Emmanuela Lévinasa, i to u dva koraka. Prvo, analizirajući razvoj pojma lica u Lévinasovu dijalogu s Renéom Descartesom, Edmundom Husserlom i Martinom Heideggerom. U drugom koraku valja analizirati Lévinasovo razumijevanje lica u njegovu komentaru 33. poglavlja biblijske Knjige Izlaska, u kojoj se zaokružuju njegova stajališta o toj problematici. Oba su koraka tim zanimljivija što je jasnije da bi Lévinasovi zaključci mogli imati i pandemijske implikacije.

2. Drugi i njegovo lice – Lévinasov dijalog s poviješću filozofije

Želimo li pristupiti prvim i vjerojatno ključnim obrisima Lévinasova razumijevanja ljudskog lica, valja se vratiti u vrijeme kad je on pažljivo proučavao *Logička istraživanja* Edmunda Husserla, knjigu koja mu je bila omiljena još od mladosti.¹⁰ Čitajući tu knjigu, Lévinas se kritički usredotočuje na pojam intencionalnosti. To nije slučajan izbor, budući da se intencionalnost može smatrati temeljnom, utoliko što je »polazište s kojega se mora razumjeti svijet«.¹¹ Stoga nije iznenađenje što i Lévinas potvrđuje nužnu intencionalnost svijesti, tj. činjenicu da svijest pred sebe stavlja predmete na način da

ti predmeti za nju nešto znače. Husserl taj proces naziva »davanje smisla« (njem. *Sinngebung*).¹² Spominjući to, valja se prikloniti autorima koji naglašavaju važnost razumijevanja intencionalnosti kao jednog od najvažnijih mjesta Lévinasove kritike Husserla.¹³

Naime, oslanjajući se na prethodna istraživanja neokantovca Paula Natorpa, Husserl ističe da intencionalno konstituirana struja svijesti kao tijek pridava-

2

Usp. Cristian Ciocan, Georges Hansel (ur.), *Lévinas Concordance*, Springer, Dordrecht 2005., str. 858–859. To se dobro vidi i u njegovu glavnom djelu. Nazivajući Lévinasa filozofom lica, valja podsjetiti da cijeli treći (*Le visage et l'extériorité*) i četvrti dio (*Au-delà du visage*) *Totaliteta i beskonačnog* kruže upravo oko tog; Usp. *Totalitet i beskonačno*, str. 169–231 i 235–267; *Totalité et infini*, str. 203–277 i 281–343.

3

Ta tvrdnja Jacquesa Derridaa izvorno se odnosila na Lévinasovo razumijevanje pojma *zbogom, à-Dieu* (usp. Jacques Derrida, *The Gift of Death*, prev. David Wills, The University of Chicago Press, Chicago 1995., str. 47; Jacques Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Pascale-Anne Brault, Michael Naas (ur.), Galilée, Pariz 2003., str. 241), no ona se zasigurno može primijeniti i na pojam lica u Lévinasovu opusu. To uvjerenje može se potvrditi i izvan *Totaliteta i beskonačnog*, jer ono što je o licu ondje opsežno izložio, Lévinas je zgusnuo i iskristalizirao u manje glasovitom ogledu *Trag drugoga (La trace de l'autre)*; Emmanuel Lévinas, »La trace de l'autre«, *Tijdschrift voor Filosofie* 25 (1963) 3, str. 605–623. Upravo bi se za taj tekst moglo ustvrditi da u Lévinasovu opusu zauzima mjesto analogno onome koje freiburško predavanje *Što je metafizika?* ima u Heideggerovu. Naime, oba su ta teksta napisana točno dvije godine nakon što su objavili svoja glavna djela (Heidegger *Bitak i vrijeme* 1927., Lévinas *Totalitet i beskonačno* 1961.). Izravno ili ne, svrha im je također usporediva: još se jednom vratiti na ključne probleme tih djela i dodatno ih objasniti (usp. u tom smislu: Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt na Majni 2007., str. 9 i 13). Imajući to u vidu, tim je važnije da i u Lévinasovu *Tragu drugoga* pojam lica također ima središnje mjesto.

4

E. Lévinas, »La trace de l'autre«, str. 618.

5

Usp. Bernhard Waldenfels, »Lévinas and the Face of the other«, u: Simon Critchley, Robert Bernasconi (ur.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge University Press, Cambridge 2003., str. 63–82, ovdje str. 64.

6

Pisanjem pojma »Drugi« velikim početnim slovom, u ovom ogledu naznačuje se specifično Lévinasovsko razumijevanje tog pojma.

7

E. Lévinas, »La trace de l'autre«, str. 623.

8

Ibid., str. 613.

9

Ibid., str. 614.

10

Usp. Emmanuel Lévinas, *Is it righteous to Be? Interviews with Emmanuel Lévinas*, Jill Robbins (ur.), Stanford University Press, Stanford 2001., str. 31. Usp. biografski kontekst Lévinasovih odnosa s Husserlom u: Salomon Malka, *Emmanuel Lévinas. His Life and Legacy*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2006., str. 36. i dalje.

11

Emmanuel Lévinas, »Freiburg, Husserl, and Phenomenology«, u: *Discovering Existence with Husserl*, prev. Richard A. Cohen, Michael B. Smith (ur.), Northwestern University Press, Evanston 1998., str. 35.

12

Usp. Edmund Husserl, »Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis«, u: *Logische Untersuchungen*, sv. 2, 1. dio, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1968., str. 37–39; hrvatski prijevod: Edmund Husserl, »Istraživanja o fenomenologiji i teoriji spoznaje«, u: *Logička istraživanja*, sv. 2, 1. dio, prev. Željko Pavić, Naklada Breza, Zagreb 2005., str. 41–42. Odjeljak je naslovljen »Fenomenologijska razlikovanja između fizičke pojave izraza, akta koji daje i akta koji ispunjava smisao«.

13

Usp. kontekst u: Josip Oslić, *Izvor budućnosti. Fenomenološki i hermeneutički pristupi svijetu faktičnog životnog iskustva*, Demetra, Zagreb 2002., str. 154–155.

nja smisla prirodno danim predmetima istodobno utemeljuje *samoidentitet svijesti* (Ja = Ja) i s druge strane ne-identitet predmeta (Ja u odnosu prema ne-Ja). To znači da Ja zapravo postavlja ne-Ja, jer je Ja postavljeno »kao subjektivno središte odnosa spram svih meni svjesnih sadržaja«. ¹⁴ Tražimo li u izvorniku ključnu riječ te Husserlove teorije, to bi svakako mogla biti *gegenüber*, s obzirom na to da on ističe da u odnosu prema objektima svoje spoznaje Ja »neusporedivo *stoji nasuprot tim sadržajima*«. ¹⁵ No, ta nasuprotnost u razvoju Husserlove misli tek je prvi korak. On, naime, dalje tvrdi da »biti svjestan znači odnos prema Ja«, ¹⁶ jer ono što stoji u tom odnosu, sadržaj je svijesti. ¹⁷ Drugim riječima, to znači da se Ja ne shvaća prvenstveno kao »subjektivno središte odnosa prema svim meni svjesnim sadržajima«. ¹⁸ Nasuprot tome, iz duha Lévinasova personalizma posve je lako iščitati bit njegova prosvjeda protiv temeljne implikacije ovog Husserlovog razumijevanja intencionalnosti svijesti u odnosu na razumijevanje Drugoga. Čvrsto zagovarajući temeljno uvjerenje da Drugi ne može biti opredmećen, ¹⁹ Lévinas time zapravo osporava ne samo Husserlovo stajalište već i čitavu postdescartesovsku spoznajno-teorijsku tradiciju izvedenu iz slavne Descartesove dihotomije između *res cogitans*²⁰ i *res extensa*.²¹

O toj kartezijanskoj baštini Lévinas prosuđuje izrazito oštro. On, naime, smatra (osobito u svjetlu spomenutih implikacija za razumijevanje Drugoga) da *cogito*, kako ga je usmjerio Descartes, zapravo vodi prema »beskonačnoj negaciji«, jer se, nesposoban za afirmaciju, taj subjekt zapravo vrtoglavo kreće prema ponoru i ne može se zaustaviti. ²² Ta zloslutna slika (u kojoj Lévinas čak neizravno okrivljuje Descartesov subjekt za ateizam)²³ zasigurno predstavlja Lévinasovo odlučno odbacivanje izvornog *cogita*. Valja pritom primijetiti da je taj Descartesov *cogito* prije Lévinasa odbacio i Heidegger, navodeći za to zapravo vrlo sličan razlog. I njemu je, naime, problematično to što se na taj način priroda i povijest pretvaraju u predmet objašnjavajućeg prisvajanja. ²⁴ Imajući u vidu to Heideggerovo stajalište, mirno se može zaključiti da se, premda s njim često polemizira, Lévinas zapravo često naslanja na Heideggerovu misao. To čini i ovdje, dodajući toj »prirodi« i »povijesti« – Drugoga. U kontekstu Lévinasove misli za Drugoga upravo eminentno vrijedi da nije svediv na Ja koji bi njime mogao raspolagati, pa makar i samo u spoznajnom smislu. Drugoga se ne može prisvojiti, ne može ga se objektivirati, ²⁵ niti se na njega može položiti pravo.

Tu ideju Lévinas je nastojao produbljivati često je varirajući. Ona je osobito dobro vidljiva, primjerice, u njegovu posezanju za poznatom slikom iz svakodnevnog života koji nam upravo u pandemijskim prilikama pomalo nedostaje. Riječ je o otvaranju vrata. Svejedno je li to soba za sastanke, predavaonica, kafić ili restoran, vrata se otvaraju zbog Drugoga i iz poštovanja prema njemu. To je smisao Lévinasova usklika *Après vous!*, »poslije vas!«. ²⁶ Za Lévinasa to nije tek gesta uglađenih i kulturnih, to je slika odgovornosti za Drugoga, ²⁷ prvenstva Drugoga, »stavljanja Drugoga na prvo mjesto u svemu«. ²⁸ To prvenstvo Drugoga vodi Lévinasa prema pojmu »transcendencije Drugoga u odnosu na Ja«, koja je, štoviše, upravo »beskonačna«. ²⁹ U tom se smislu Lévinasov pojam transcendencije Drugoga zasigurno može smatrati odgovorom Descartesovu modelu. Štoviše, upravo je tu razliku Lévinas proglasio »temeljnomo oznakom svih analiza«³⁰ u *Totalitetu i beskonačnom*. No, to čak i nije najvažnije, jer se upravo lice može smatrati »mjestom« na koje mu se očituje, razotkriva i objavljuje transcendencija o kojoj je ovdje riječ.

Nastavimo li čitati Lévinasa u pandemijskom ključu, još se jedan element uspostave Descartesova *cogita* čini osobito zanimljivim. Valja primijetiti na kojemu se simboličnom mjestu on rađa. *Cogito* je, kako proizlazi iz *Rasprave o metodi*, rođen u namjernoj Descartesovoj odijeljenosti od svijeta. Doduše, u pandemijskim bi vremenima tu Descartesovu sklonost ponetko možda nazvao i dragovoljnom samoizolacijom, razumijevajući upravo u tom duhu njegove sljedeće riječi:

14

Usp. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* II/1, str. 359; moj kurziv; hrvatski prijevod: Edmund Husserl, *Logička istraživanja* II/1, str. 359. Za ovaj diskurs izuzetno je važan citat odjeljak na koji se odnosi ovaj citat. Riječ je o odjeljku naslovljenom »Čisto Ja i svjesnost«.

15

Ibid. Ta se *nasuprotnost* nerijetko smatra jednom od ključnih sastavnica modernosti, u smislu odlučnog okreta k subjektu. Međutim, taj okret može se razabrati već u renesansi. Iako je u središtu njegovih razmišljanja očekivano estetička, odnosno umjetnička, a ne spoznajno-teorijska problematika, već Leonardo da Vinci ističe da slikarov um treba biti poput ogledala onoga što se nalazi pred njim; Usp. Leonardo da Vinci, *Notebooks*, Thereza Wells, Irma A. Richter (ur.), Oxford University Press, Oxford 2008., str. 206.

16

Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* II/1, str. 359. Paralelno mjesto nalazi se u *Kartezijanskim meditacijama*, gdje Husserl ističe da je fenomenologijski stav povezan s postajanjem »nepristranim promatračem svojeg prirodno-svjetovnog Ja i jastvenog života«; Edmund Husserl, »Kartezijanske meditacije«, u: *Kartezijanske meditacije* I, prev. Franjo Zenko, Biblioteka »Izvori i tokovi«, sv. 9a, Zagreb 1975., str. 13–173, ovdje str. 24.

17

Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* II/1, str. 359.

18

Ibid.

19

Usp. o tome kontekst u: J. Oslić, *Izvor budućnosti*, str. 154–155.

20

Usp. René Descartes, *Razmišljanja o prvoj filozofiji*, prev. Tomislav Ladan, Demetra, Zagreb 1993., str. 40.

21

Usp. *ibid.*, str. 154. Ta je povezanost neprevidiva već na početku pariškog predavanja, u uvodu Husserlovih *Kartezijanskih meditacija*.

Husserl ondje nedvosmisleno ističe: »Ni jedan filozof prošlosti nije, naime, tako odlučno utjecao na smisao fenomenologije kao najveći francuski mislilac René Descartes. Njega mora ona štovati kao svog pravog praoca. Treba izričito reći da je proučavanje Descartesovih *Meditacija* posve izravno utjecalo na novo oblikovanje fenomenologije [...]«; E. Husserl, *Kartezijanske meditacije* I, str. 15. Kritiku sličnog usmjerenja (ali s posve drukčijim nakanama) Lévinas je zapravo odavno upoznao. Čitao ju je na stranicama glavnog djela svoga učitelja, budući da Heidegger u *Bitku i vremenu* osporava baš tu Descartesovu dihotomiju između *res cogitans* i *res extensa*, suprotstavljajući joj svoj pojam *In-der-Welt-Sein* (usp. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2002., paragrafi 12 i 13, str. 52–62). Time Heidegger umjesto dualističke nasuprotnosti naglašava neodjeljivost tubitka od svijeta.

22

Usp. *Totalitet i beskonačno*, str. 77; *Totalité et infini*, str. 94.

23

Ibid.

24

Usp. Martin Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«, u: Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ur.), *Gesamtausgabe, Holzwege*, sv 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt na Majni 1977., str. 75–115, ovdje str. 87.

25

Usp. *Totalitet i beskonačno*, str. 33; *Totalité et infini*, str. 41.

26

E. Lévinas, *Is It Righteous to Be?*, str. 47.

27

U tom je smislu znakovito (ali ne i iznenađujuće) da je Lévinas osobito volio jedan citat iz *Braće Karamazovih* Fjodora Mihajloviča Dostojevskog. To je savjet starca Zosime: »U ovome je jedini spas: preuzmi na se sve grijehe ljudske i učini sebe odgovornim za njih. A tako je zaista prijatelju moj, jer čim sebe učiniš odgovornim za sve i za sva, odmah ćeš uvidjeti da tako i jest [...]« – Usp. Fjodor Mihajlovič Dostojevski, *Braća Karamazovi*.



»... početak me je zime zadržao u jednom zimovniku, gdje sam se, nemajući prigode za zanimljivije druženje, a na sreću bez ikakvih briga i strasti koje bi me uznemiravale, po čitav dan osamljivao u toploj sobi gdje sam imao dovoljno vremena posvetiti se vlastitim mislima.«³¹

S druge strane, u duhu bi Lévinasove misli ovdje valjalo primijetiti: ako Descartes u toj sobi doista uspostavlja novo razumijevanje svijeta, očito je da se u njoj spoznavajući subjekt zapravo uspostavlja u samoći, ne samo *bez Drugoga*, u njegovoj odsutnosti, već upravo *onkraj Drugoga*. Zbog toga bi se moglo ustvrditi da Descartes na taj način zapravo unaprijed poštuje pandemijskim utvrđeni red. On misli na sigurnoj udaljenosti od Drugoga. Epidemio- loški koncilijantan, on Drugoga pošteduje sebe, jamčeći pritom da će »ostati odgovoran« i nastaviti misliti sâm.

Pitamo li drugog velikana personalizma, Martina Bubera za mišljenje o toj kartezijskoj samoći, ona bi i za njega zasigurno bila teško oprostiv propust. Naime, u razmišljanju koje je za njega toliko karakteristično, Buber niječe postojanje izdvojenog »Ja«. Ono postoji samo kao odnos Ja – Ti. Navedimo ovdje tek jedan, za Bubera karakterističan citat:

»Ja postajem kroz odnos prema Ti, kako postajem Ja, kažem Ti. Svaki stvaran život je susret.«³²

Iako bi to moglo izgledati iznenađujućim, Lévinas kritizira takvo i slična Buberova stajališta razasuta po njegovoj najutjecajnijoj knjizi, prigovarajući mu pre naglašavanje odnosa, i ustrajanje na njemu.³³ Kako je dobro primijetio Simon Lumsden komentirajući tu kritiku, Lévinas smatra da Buber time »ne dopušta nikakvo odvajanje Ja od Ti, a posljedično ni razliku« među njima.³⁴ Takva Lévinasova pozicija upućuje na osobit detalj njegove ljestvice vrijednosti. Postoji nešto što je Lévinasu čak i važnije od blizine Drugoga. Udaljujući se od Bubera u ovom stajalištu, Lévinas želi učvrstiti dopuštanje Drugome da bude doista Drugi, što je zapravo isto što i čuvanje njegove transcendencije. Stoga je baš tu, na razdjelnici s Buberom, moguće razabrati bitnu implikaciju pandemijskog čitanja Lévinasa. Ako je, dakle, kako ustvrdismo, transcendencija Drugoga i njegova lica u Lévinasovoj misli svojom važnošću doista nadređena blizini Drugoga, ta bi spoznaja mogla preobraziti uobičajeno razumijevanje maske za lice. Lice onkraj zaštitne maske lice je koje izmiče i pogledu i dodiru. Stoga bi se, na spomenutom protububerovskom Lévinasovu tragu, maska za lice, naglašavajući poželjnost udaljenosti, mogla promatrati i kao vidljivi znak transcendencije lica Drugoga. Štoviše, i kao čuvar te transcendencije. Prihvatimo li takav pogled na masku za lice, time smo upućeni na zaključak da pandemijska udaljenost i nedodirljivost lica Drugoga niti mijenja niti ugrožava ontologiju ljudskog lica, već je zapravo produbljuje.

No, na čemu se zapravo temelji ta transcendencija Drugoga i njegova lica koja se ne smije ugrožavati i koju treba čuvati? Što znači nedodirljiva drugost Drugoga i u konačnici njegovo prvenstvo nad Ja? U vezi s tim valja upitati: što to Lévinasa ovlašćuje da proglaši i to prvenstvo Drugoga i njegovu transcendenciju? Drugim riječima, nije li, odmičući se tako od Bubera, Lévinas možda pretjerao u udaljavanju Drugoga od Ja? Možda, ali uviđajući to, valja ipak primijetiti ono što Lévinasu zapravo omogućuje to naglašavanje drugosti Drugoga i njegova prvenstva nad Ja. On, naime, zasigurno može ostati pri svome uvjerenju zato što se to prvenstvo ne temelji na fenomenologiji (koja bi možda i dala pravo Buberu), nego na *etici*.³⁵ U tom je smislu Lévinas nedvosmislen, ustvrđujući:

»To dovođenje u pitanje moje spontanosti prisutnošću Drugog zove se etika. Tuđost Drugog, njegova nesvodivost na Ja, na moje misli i posjede, ostvaruje se upravo kao dovođenje u pitanje moje spontanosti, kao etika.«³⁶

Osvrćući se u svojim *Zagrebačkim predavanjima* na tu problematiku, njemački filozof Otto Pöggeler baš u tom smislu napominje da se u Lévinasovoj misli iza lica Drugoga »otvara beskonačnost koja ne može biti dosegnuta mišljenjem i ne može biti unijeta u totalitet«.³⁷

S tog polazišta načelnog otpora totalitetu kojim je obojen čitav *Totalitet i beskonačno*, posve je jasan smisao Lévinasova ustoličenja etike na tron koji je ranije bio rezerviran za ontologiju.³⁸ To Lévinasovo »svrgnuće« nije ni slučajno ni proizvoljno, jer se u njemu zrcali sama bit njegova spora s Martinom Heideggerom. Ovdje se valja usredotočiti tek na najvažniji element tog spora. Lévinas, naime, smatra da je Heideggerov tragač za smislom bitka (tubitak, njem. *Dasein*) žrtva nedopustiva redukcionizma. Tim postupkom, tj. ako se pođe od bitka, kako proizlazi iz Lévinasove kritike na glasovitom mjestu *Totaliteta i beskonačnog*, tubitak doduše zadržava siluetu, ali pritom gubi svoje lice.³⁹ Drugim riječima, lice upućuje na nesvodivost Drugoga na Isto,⁴⁰ jer jedinstvenost lica povezana je s transcencijom, tj. neprisvojivom

Prvi i drugi dio, prev. Veljko Lukić, Jakša Kušan, Znanje – Zora, Zagreb 1975., str. 353; Usp. taj Lévinasov navod s pripadajućim komentarom u: Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*, prev. Richard A. Cohen, Duquesne University Press, Pittsburgh 1985., str. 101; E. Lévinas, *Is it righteous to Be?*, str. 112.

28

Ibid., str. 47.

29

Totalitet i beskonačno, str. 208; *Totalité et infini*, str. 249. Na tom mjestu Lévinas još jednom potvrđuje »asimetriju« između Drugoga i Ja, naglašavajući da transcencija Drugoga u odnosu na Ja, s obzirom na to da je beskonačna, nema isto značenje kao moja transcencija u odnosu na njega. To je zapravo ponovna potvrda prvenstva Drugoga nad Ja. Stoga se to mjesto može promatrati i kao inačica spomenuta Lévinasova usklika *Après vous!*

30

Totalitet i beskonačno, str. 34; *Totalité et infini*, str. 41.

31

René Descartes, »Diskurs o metodi«, u: *Diskurs o metodi*, prev. Dušan Janić, Demetra, Zagreb 2011., str. 1–78, ovdje str. 11.

32

Martin Buber, *I and Thou*, prev. Ronald Gregor Smith, Charles Scribner's Sons, New York 1958., str. 11.

33

Usp. Emmanuel Lévinas, »Martin Buber and the Theory of Knowledge«, u: Seán Hand

(ur.), *The Lévinas Reader*, Basil Blackwell, Oxford 1989., str. 59–75, ovdje str. 74.

34

Simon Lumsden, »Absolute Difference and Social Ontology: Lévinas Face to Face with Buber and Fichte«, *Human Studies* 23 (2000) 3, str. 227–241, ovdje str. 229, doi: <https://doi.org/10.1023/A:1005628507987>.

35

Usp. o tome jezgroviti Lévinasov komentar u: E. Lévinas, *Ethics and Infinity*, str. 85.

36

Totalitet i beskonačno, str. 27; *Totalité et infini*, str. 33.

37

Otto Pöggeler, *Zagrebačka predavanja. O Heideggeru i suvremenicima*, prev. Damir Mlađić et al., Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 1999., str. 16.

38

Usp. Emmanuel Lévinas, »Ethics as First Philosophy«, u: Seán Hand (ur.), *The Lévinas Reader*, Basil Blackwell, Oxford 1989., str. 75–87; također i Lévinasov tekst: »Is Ontology fundamental?«, u: Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi (ur.), *Emmanuel Lévinas. Basic Philosophical Writings*, Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis 1996., str. 1–10.

39

Usp. *Totalitet i beskonačno*, str. 29; *Totalité et infini*, str. 36.

40

Usp. *ibid.*, str. 27; *ibid.*, str. 33–34.

drugošću Drugoga. Stoga, s motrišta Lévinasova personalizma, Heideggerova ontologija griješi time što Drugoga, čije je ogledalo jedinstvenost njegova lica, nastoji učiniti dijelom skupa ili totaliteta, kako bi ga na taj način mogla promatrati u smislu *bića kao bića*. Ostavljajući postrance sve ostale nijanse Lévinasove kritike Heideggera, ovdje valja naglasiti tek da je upravo u toj misli njezina bit koja se može ovako uobličiti: lice upućuje na nesvodivost Drugoga na Isto.⁴¹

Na prigovore te vrste, Heidegger uvijek iznova odgovara da je temeljna misao njegova mišljenja upravo ta

»... da bitak, odnosno otvorenost bitka, *treba* čovjeka i da je čovjek čovjek samo ukoliko stoji u otvorenosti bitka. [...] O bitku se ne može pitati, a da se ne pita o biti čovjeka.«⁴²

S druge strane, Lévinasova replika na taj Heideggerov odgovor čini se također vrlo predvidljivom i mogla bi se ovako uobličiti: apstrahiranje lica Drugoga nedopustiva je žrtva ontologiji. S obzirom na to da je etiku postavio ispred ontologije, za Lévinasa je apstrahiranje lica Drugoga nedopustivo, koliko god ontologija zahtijevala takvu žrtvu.

To je važna Lévinasova misao, čak i neovisno od kritike Heideggerove ontologije. Njezin se trag može pratiti i izvan *Totaliteta i beskonačnog*, tj. u Lévinasovu komentaru Mojsijeve želje da vidi Božje lice u 33. poglavlju Knjige Izlaska. To i nije začuđujuće, s obzirom da se već u *Totalitetu i beskonačnom* pojavljuje misao da se dimenzija božanskog otvara počevši od ljudskog lica.⁴³ Moglo bi se stoga ustvrditi da time Lévinas zasniva analogiju između Božjeg i ljudskog lica, budući da ljudsko lice razumijeva mjestom teofanije. Što to znači, i je li moguće da se ljudsko lice suoči s Božjim bez tog posredovanja? Tog otvorenog pitanja o odnosu Božjeg i ljudskog lica (koje je posve u duhu spomenute Lévinasove epifanijske refleksije u *Totalitetu i beskonačnom*) Lévinas se ponovno dotaknuo dvije godine nakon izlaska *Totaliteta i beskonačnog*, u spomenutu ogledu *Trag drugoga*.⁴⁴ Valja se dakle ukratko vratiti tom tekstu i Mojsijevim željama u njemu, s obzirom na to da bi se na tom tragu mogle razabrati ne samo njegove personalističke ili teološke već i pandemijske implikacije.

3. Ljudsko i (uskraćeno) lice Svetoga

U tekstu koji se nerijetko smatra samim izvorom starozavjetne mističke tradicije (Izl 33,18–23), posebnu pozornost izaziva odlučna Božja izjava: »Moga lica ne možeš vidjeti« (Izl 33, 20). Ponavljanjem gotovo istih riječi samo tri retka dalje (Izl 33,23) pojačan je dojam kategoričnosti zabrane.⁴⁵ Komentirajući taj tekst, kako se čini, upravo pod dojmom te kategoričnosti, Emmanuel Lévinas ističe da Bog zapravo »čuva svu beskonačnost svoje odsutnosti«.⁴⁶ S jedne strane, ta bi se pomalo zagonetna Lévinasova tvrdnja mogla barem donekle relativizirati već i Božjim pristankom da njegova slava ipak prođe kraj Mojsija (Izl 33,22), premda je jasno da tom prolasku Bog postavlja uvjete svojom nedodirljivom suverenosti (Izl 33,21). S druge strane, imajući posebice u vidu povijest pojma transcendencije i sve nijanse njezina značenja u Lévinasovu opusu,⁴⁷ njegovo (pre)naglašavanje Božje teofanijske restriktivnosti moglo bi se razumijevati i kao izraz *ontološke razlike* između Boga i njegova stvorenja. Sveti kao da ovdje naglašava baš tu razliku. Zato izjavljuje: »ne može čovjek mene vidjeti i na životu ostati« (Izl 33, 20).⁴⁸ S obzirom na prethodni kontekst, ovo »vidjeti mene« moglo bi biti zapravo isto što i »vi-

djeti moje lice«. U svakom slučaju, Bog postavlja granicu, jer tom zabranom čuva beskonačnu transcendenciju svog lica. Ali što ostaje nakon postavljanja granice? Bog dopušta Mojsiju da ga vidi »s leđa« (Izl 33,23). Smisao tog okreta egzegetima je bjelodan. Tako se, primjerice, može prihvatiti Moberlyjeva teza da to zapravo znači da je Mojsiju dopušteno vidjeti samo *tragove* Božje nazočnosti.⁴⁹ Iz istog je razloga taj pojam traga tako važan i u ovom Lévinasovu komentaru.⁵⁰ Trag očito ima taj smisao: smijemo pretpostaviti da je njime zapravo naglašena nadmoć božanskog bića nad ljudskim, i razlika među njima.⁵¹

Mojsije već ima iskustva s Božjom navikom naglašavanja te razlike između božanskog i ljudskog bića. Božja slava (a s njom i Božje biće) može samo *proći pokraj*. Egzegeti doduše napominju da taj »prolazak« ovdje prije svega znači: velikodušno priskočiti u pomoć, očitovati dobrotu.⁵² Ipak, ontološka poruka što je se može razabrati u pozadini ovog teksta čini se još važnijom: Božju slavu, a time i Božje biće ne može se zaustaviti kako bi ga se s-hvatilo, ob-uhvatilo, raz-umjelo. Pogleda li se bolje, sva ta tri pojma zadržavaju isti prizvuk ovladavanja, upravo u skladu s onim Heideggerovim spomenom

41

Usp. *ibid.*

42

Richard Wisser, *Martin Heidegger u mišljenju na putu*, prev. Sulejman Bosto *et al.*, Demetra, Zagreb 2003., str. 338.

43

Usp. *Totalitet i beskonačno*, str. 62; *Totalité et infini*, str. 76.

44

E. Lévinas, »La trace de l'autre«, str. 605–623.

45

Premda je posve očito da se toj zabrani Mojsije pokorio, ona ga je ipak mogla zbuniti jer on zapravo izgovara da želi vidjeti »Božju slavu« (Izl 23,18), a valja podsjetiti da Pisma često ističu da se Božja slava *može* vidjeti (Izl 16,7; Iz 66,18; Ez 44,4; Mt 24,30=Mk 13,26; Lk 21,27; Lk 9,32; Iv 1,14; Dj 7,55). No, ta Mojsijeva molba nije začuđujuća zbog te potvrde Pisama, nego zato što on, u trenutku kad to moli Boga, očitovanje njegove slave već ima u svom neposrednom iskustvu. Naime, zanimljivo je da toj Mojsijevoj molbi *prethodi* nedvojbeno očitovanje Božje slave. Ona se već bila pojavila u oblaku (Izl 24,16). Štoviše, nastanila se među Izraelcima ostajući tako nazočnom čitavih šest dana na vrhuncu brda (Izl 24,17). Kad, dakle, Mojsije nakon toga iznosi svoju molbu, čini se da on ne zaziva ponavljanje onoga što je već vidio (usp. primjerice: Victor P. Hamilton, *Exodus. An Exegetical Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids 2011., str. 569.). Iz Božjeg se odgovora (Izl 24, 19–20) može razabrati što je Mojsije zapravo htio. On želi vidjeti lice Boga, jer očitovanje njegove slave povezuje s vidljivošću njegova lica. Iako se ta Mojsijeva

želja može učiniti preuzetnom, valja podsjetiti da trag iste želje postoji i u Psalmima (Ps 27,8 i 105,4), jer »tražiti Božje lice« ondje zapravo predstavlja čežnju za puninom povezanosti s Bogom.

46

E. Lévinas: »La trace de l'autre«, str. 623.

47

Koliko se često i pomno Lévinas bavi pojmom transcendencije možda se najbolje vidi u: C. Ciocan, G. Hansel (ur.), *Lévinas Concor-dance*, str. 823–825.

48

Paralelna mjesta s istom porukom: Suci 13,22; Pnz 4,33. Umjesto otkrivanja svog lica, Bog Mojsiju obećaje da će pred njim izustiti svoje ime (Izl 33,19), što se može promatrati i kao objava prvenstva *slušanja* nad *gledanjem* u toj epifaniji.

49

Usp. u tom smislu Lévinasov komentar u: Emmanuel Lévinas, »Phenomenon and Enigma«, u: *Collected Philosophical Papers*, prev. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1993., str. 61–75, ovdje str. 68–69.

50

E. Lévinas, »La trace de l'autre«, str. 623.

51

Usp. R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32–34*, Bloomsbury Publishing, London 1983., str. 81.

52

Usp. V. P. Hamilton, *Exodus. An Exegetical Commentary*, str. 570.

objašnjavajućeg prisvajanja.⁵³ U Božji otklon lica uključen je otpor upravo takvu nastojanju. Drugim riječima, bićem Svetoga ne može se raspolagati.⁵⁴ Zbog toga, ta zabrana o kojoj piše Lévinas, izrazito podsjeća na Božji nalog iz gorućeg grma: »Skinu obuću, jer mjesto na kojem stojiš sveto je tlo!« (Izl 3,5). Drugim riječima, na teofanijskom se tlu čovjek ne može udomačiti.⁵⁵ To je doduše implicitna, ali ipak bitna Božja briga: postaviti granicu približavanja kako bi suverena sloboda Božjeg djelovanja ostala nedodirljivom.⁵⁶ Iako Sveti svakako nije iznevjerio svoje obećanje da će biti milostiv (Izl 33,19), valja upozoriti da egzegeti napominju da se taj spomen milosrđa u hebrejskom izvorniku izražava glagolom *raham* koji, među ostalim, znači i *dati se dirati*, biti dohvaćen.⁵⁷ Ipak, uskraćujući vidljivost svoga lica, Bog Mojsiju uskraćuje baš to. Sveti se ne dâ dodirnuti. Shvaćen u tom smislu, Božji pristanak na »prolazak« Božje slave kraj Mojsija (Izl 33,19;22) implicitno je podsjećanje na tu nedodirljivost, naglasak drugosti Drugoga. Imajući to na umu, ne čini li se da spomenuti Lévinasov prigovor Buberu zapravo počiva na svojevrsnoj analogiji kojom se zahvaća i njegovo razumijevanje *ljudskog* lica i njegove drugosti? Nije li Lévinasa na tu misao mogao nadahnuti (i) ovaj starozavjetni ulomak?

Kako god bilo, na tragu pandemijskog čitanja ovaj je ulomak posebno zanimljiv zbog toga što povezuje vidljivost, razotkrivanje lica i radikalnu ugrozu promatrača tog razotkrivanja, otvarajući pritom mogućnost zasnivanja dviju analogija. Prvo, na Sinaju se, i to ne samo zbog spomenute zanimljive etimologije hebrejskog glagola *raham*, čini da se Bog skrivajući lice zapravo ne da dodirnuti. Ne bi li se, imajući to na umu, moglo ustvrditi da je u biti pandemijskog bontona upravo to isto? Ne samo da u »novom normalnom« nije dopušteno posve prići drugoj osobi, zagrliti je ili joj dodirnuti lice (zakrivenost maskom može se promatrati kao upozorenje i u tom smislu), nego valja izbjegavati čak i dodirivanje vlastitog lica (podsjetimo, sveprisutna epidemiološka opomena glasi: »izbjegavajte dodirivanje očiju, nosa i usta«). Drugo, valja ponoviti: nitko ne može vidjeti Božje lice i ostati na životu. Taj se princip u ovom kontekstu može nazvati *vertikalnim* jer je njime određen odnos između Božjeg i ljudskog lica. Zanimljivo, pandemija je baš tu poveznicu *horizontalizirala* i učinila je izrazito modernom. Princip ostaje isti: čovjek ne može (iz blizine) vidjeti razotkriveno lice drugog čovjeka zato što bi uklanjanje maske moglo biti ugrožavajuće. Posve otkriveno lice pogoduje širenju zaraze. Njezin ishod može biti istovjetan Božjoj opomeni Mojsiju: otkriveno lice u pandemiji može prenijeti zarazu i time uzrokovati smrt. A nije li prema Lévinasovu uvjerenju zapovijed lica Drugoga upravo »nemoj me ubiti!«?⁵⁸ To je upravo *prva zapovijed* koja dolazi od Drugoga.⁵⁹

Komentirajući te Lévinasove riječi, Hilary Putnam primjećuje: »Drugome je ponovno dan bogoliki atribut.«⁶⁰ Baš ta »bogolikost« koja drugome dopušta upravo izricati *zapovijed* bitna je odrednica Lévinasova odnosa prema licu, budući da u njegovoj misli nesumnjivo postoji analogija između Božjeg i ljudskog lica. Zbog toga se čini važnim promišljati njegov odnos prema ljudskom licu upravo u simboličnom silasku sa Sinaja, s obzirom na Lévinasovo neprestano naglašavanje neizbrisive i neprenosive dužnosti, odgovornosti za Drugoga i njegovo lice.⁶¹ Iz tog Lévinasova upravo »kategoričkog imperativa«, čini se, proizlazi i ono bitno u njegovu odnosu prema licu Drugoga. On rado naglašava ranjivost lica Drugoga, nastojeći pobuditi u susretničkom »Ja« stanoviti zaštitnički impuls. Zato nipošto nije začuđujuće što Lévinas, promatrajući i opisujući lice Drugoga, tako često naglašava njegovu goloću,

»izloženost bez obrane«. ⁶² Te misli pandemija je radikalno aktualizirala. Imajući to u vidu, moguće pandemijsko čitanje Emmanuela Lévinasa zapravo je suptilni poziv. On zove na neodgodivu brižnost pred ranjivošću lica Drugoga.

4. Zaključak

Na temelju argumentacijske građe iz prethodnog izlaganja moguće je uobličiti tri temeljne teze na kojima se može zasnovati pandemijsko čitanje Emmanuela Lévinasa, i to osobito imajući u vidu pojam lica u njegovu opusu.

1. Nasuprot metodičkim opredjeljenjima na kojima se temelje i Husserlova fenomenologija i osobito Heideggerova egzistencijalna analiza, Lévinas postavlja temeljno uvjerenje da Drugi i njegovo lice ne mogu biti opredmećeni ili totalizirani, koliko god fenomenologija ili ontologija zahtijevale takav pristup. No, pandemijski bonton jasno pokazuje da totalizacija lica nipošto nije tek puka implikacija teorijskih refleksija, već je izrazito praktičan problem. Pandemija doista totalizira lice time što nalaže *svim licima* zaklanjanje zaštitnom maskom. Moglo bi se pomisliti da je time ugrožena ne samo prepoznatljivost već i jedinstvenost ljudskog lica. S druge strane, Lévinasovo razumijevanje Drugoga i njegova lica (koja proizlazi iz nadređivanja etike ontologiji) zapravo čuva *transcendenciju* i Drugoga i njegova lica, i tako biva primjereni odgovor pandemijskim navikama i njihovu uobičajenu razumijevanju.
2. Upravo u vezi s tim, analiza Lévinasove kritike Buberova personalizma, koji »ne dopušta nikakvo odvajanje Ja od Ti«, a posljedično ni razliku među njima, pokazuje da je transcendencija Drugoga i njegova lica svojom važnošću nadređena blizini Drugoga. To znači da bi se pandemijskim čitanjem Lévinasa moglo preobraziti uobičajeno razumijevanje maske za lice.

53

M. Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«, str. 87.

54

Usp. Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, prev. Israel Abrahams, The Magnes Press – The Hebrew University, Jeruzalem 1997., str. 435.

55

Gotovo je istovjetna poruka i iz novozavjetnoga konteksta u kojemu Krist odbija Petrovu ideju o gradnji sjenica na brdu preobraženja (Mt 17,4; Mk 9,5; Lk 9, 33).

56

Usp. R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God*, str. 81.

57

Usp. Celestin Tomić, *Izlazak*, Provincijalat hrvatskih franjevaca konventualaca, Zagreb 1995., str. 220. Zanimljivo je pritom da neki hebrejski rječnici (Dostupno na: <https://www.abarim-publications.com/Meaning/Raham.html>. [pristupljeno 9. 10. 2021.]) navode da se taj pojam redovito odnosi na milosrđe superiornoga prema inferiornome (Boga prema čovjeku, roditelja prema djetetu).

58

Emmanuel Lévinas, »Philosophy and the Idea of Infinity«, u: *Collected Philosophical Papers*, prev. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1993., str. 47–61, ovdje str. 55.

59

Ibid. Moj kurziv.

60

Hilary Putnam, »Lévinas and Judaism«, u: Simon Critchley, Robert Bernasconi (ur.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge University Press, Cambridge 2003., str. 33–63, ovdje str. 45.

61

Usp. komentar tih Lévinasovih misli u: Ante Vučković, *Imena i riječ*, Svjetlo riječi, Sarajevo – Zagreb 2009., str. 31–33.

62

E. Lévinas, *Ethics and Infinity*, str. 86.

Naime, maska tako postaje vidljivi znak transcendencije lica Drugoga, pa i čuvar te transcendencije. Stoga, pandemijska udaljenost i nedodirljivost lica Drugoga niti mijenja niti ugrožava ontologiju ljudskog lica, već je zapravo produbljuje. Taj bi uvid mogao biti ključan doprinos pandemijskog čitanja Lévinasa u odnosu na uobičajeno razumijevanje pandemijske egzistencijalne situacije.

3. Iz starozavjetnog teksta o zabrani vidljivosti Božjeg lica mogu se također iščitati zanimljive pandemijske implikacije. Hipotetska vidljivost otkrivena Božjeg lica u 33. poglavlju Knjige Izlaska povezana je s ugrožavanjem života promatrača te otkrivenosti. Pandemijska je, čini se, horizontalizirala tu zabranu: čovjek ne može iz blizine gledati otkriveno lice Drugoga zato što bi uklanjanje zaštitne maske moglo biti ugrožavajuće. Ta činjenica izrazito aktualizira Lévinasov naglasak o goloći ljudskog lica i njegovoj »izloženosti bez obrane«. Taj element obogaćuje mogućnost pandemijskog čitanja Lévinasa, jer se baš u svjetlu tog naglaska goloće i izloženosti lica zaštitna maska može promatrati i kao *utočište* toj izloženosti. U tom bi se smislu zaštitna maska mogla promatrati i kao svojevrsni lijek protiv pandemijom zaoštrene ranjivosti ljudskog lica koju Lévinas tako odlučno naglašava.

Imajući u vidu sve te elemente, valja zaključiti da je pandemijsko čitanje Lévinasova pojava lica ne samo moguće već i izazovno, pa i neodgodivo.

Daniel Miščin

Pandemic Reading of Emmanuel Lévinas

Face under the Protective Mask

Abstract

The face is undoubtedly one of the key concepts in the thought of Emmanuel Lévinas. Given that the COVID-19 pandemic has brought several aspects of the face into crisis, the article explores the possibilities of a pandemic interpretation of Lévinas' understanding of the concept of the face. By placing the well-known Lévinas' statement of the primacy of ethics over ontology in the context of his critique of Buber's personalism, Lévinas' understanding of the transcendence of the Other opens up a wide space for a pandemic interpretation of his thought. This context affirms the possibility of a reversal in the understanding of the role of the protective face mask. That mask becomes a visible sign of the transcendence of the Other's face. Therefore, the pandemic distance from the face of the Other does not change the ontology of the face, but actually deepens it. A similar conclusion can be drawn from Lévinas' commentary on the prohibition of the visibility of the face of God in the Book of Exodus in the Old Testament.

Keywords

Emmanuel Lévinas, COVID-19 pandemic, face, transcendence, Moses